

GAGASAN SEKULARISASI POLITIK IBN TAYMIYAH

Muhammad Arif

Researcher at The Al-Falah Institute Yogyakarta

Email: abank_arif@yahoo.co.id

Abstract

Nearly all Islamists, Islamic scholars, agree that the concept of political secularization is unobserved in the tradition of medieval Islamic thoughts. Yet, this does not mean that there was no concept on political secularization at all during that period. Support for political secularization is, for instance, found in the views of Ibn Taymiyah, one of the prominent Islamic thinkers in the medieval era. For this reason, I am interested in conducting further study on the subject matter in this article. This article employed the method of literature review analysis by examining works by Ibn Taymiyah, particularly *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi naqdh kalam al-Syi'ah wa'l-Qadariyah* and other relevant references. In analyzing the collected data, I utilized two approaches: existential phenomenology and historical continuity. This article found that there are at least four impressions in Ibn Taymiyah's thoughts that may be stated as oriented toward political secularization. Firstly, Ibn Taymiyah understood that *imamah* is not a matter of religion or faith. Secondly, Ibn Taymiyah stated that Islamic sharia is the responsibility of the *ummah* not a matter of *imamah*. Thirdly, Ibn Taymiyah said that the presence of the Prophet Muhammad in this world is merely as a prophet or messenger of God and not as an Imam or political leader. Fourthly, Ibn Taymiyah initiated an electoral mechanism that does not prioritize religious aspects.

Keywords: Secularization, politics, Islam, *imamah*.

I. Pendahuluan

Hampir semua Islamis, pengkaji Islam, sepakat bahwa dalam tradisi pemikiran Islam klasik dan pertengahan tidak dijumpai adanya gagasan sekularisasi politik (Lapidus: 1975: 363). Umumnya, mereka beranggapan bahwa dalam tradisi pemikiran Islam klasik dan pertengahan, hubungan agama dan negara merupakan sesuatu yang

integratif. Agama membutuhkan negara dan sebaliknya negara membutuhkan agama. Dengan perkataan lain, berdirinya sebuah negara tidak lain adalah atas dasar orientasi agama, yaitu melanjutkan tugas-tugas kenabian.

Banyak pengkaji politik Islam berpendapat bahwa awal dari gugatan atas sakralisasi politik dalam Islam baru terjadi era modern dan tidak dijumpai pada era pra-modern (klasik dan pertengahan). Perjumpaan dengan gagasan-gagasan sekularisasi Barat telah membuat para pemikir Muslim mulai mempertanyakan tentang integrasi negara dan agama. Bukti historis nyata yang selalu disodorkan untuk melegitimasi argumen tersebut adalah penolakan dan penutupan Kekhalifahan secara resmi oleh Kemal Ataturk pada tahun 1920-an.

Namun, meskipun secara simbolik sekularisasi politik baru muncul dalam tradisi Islam di era modern, bukan berarti tidak pernah ada gagasan tentang sekularisasi politik dalam tradisi pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan. Memang pada saat itu, perbedaan lembaga agama dan politik tidak pernah mendapatkan pengakuan dari mayoritas Muslim, namun jika ditelusuri secara lebih mendalam sebenarnya gagasan sekularisasi politik ini mendapat dukungan diam-diam beberapa karya pemikir politik Islam. (Na'im: 2008: 65) Dukungan atas sekularisasi politik ini misalnya dapat dijumpai dalam pemikiran Ibn Taymiyah, salah satu dari pemikir Islam pada era pertengahan.

Motif-motif Ibn Taymiyah untuk mendukung gagasan sekularisasi politik itu dapat dijumpai dalam argumentasi-argumentasinya ketika mengkritisi lawan-lawan intelektualnya, terutama Sy'iah. Dalam kritik keras Ibn Taymiyah terhadap Sy'iah yang tertuang dalam bukunya yang berjudul *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fi naqdh kalām al-Sy'iah wa'l-Qadariyah*, Imam besar dari madzhab Hambali ini menyatakan secara eksplisit bahwa *Imamah* (kepemimpinan/politik) itu bukanlah merupakan salah satu asas dan praktik agama, sebagaimana dipahami oleh Sy'iah. Baik al-Quran maupun Sunnah tidak pernah menyebutkan dengan jelas perihal *Imamah*. Jika memang *Imamah* merupakan bagian dari asas dan praktik Islam, semestinya al-Quran dan Sunnah menyebutkannya dengan jelas (Taymiyah: 26). Oleh karena itu, ia sangat tidak sepakat dengan pemikiran-pemikiran politik Islam sebelumnya yang dia anggap telah merendahkan agama Islam hanya sebagai sistem politik semata. Baginya, percaya kepada Allah dan Nabi Muhammad adalah lebih penting daripada *Imamah* (Taymiyah: 17).

Lebih jauh, Ibn Taymiyah juga memahami kepangkatan Nabi Muhammad hanya sekedar sebagai *Nubuwwah* dan bukan *Imamah* ataupun *Khilafah*. Menurut Ibn Taymiyah, kepangkatan yang diperoleh oleh Nabi Muhammad adalah kepangkatan yang langsung diberikan oleh Allah. Hal ini tentu berbeda dengan kepangkatan seorang

imam atau khalifah yang jabatannya diperoleh karena bantuan atau *bai'at* pendukung-pendukung dan sahabat-sahabatnya. Jika tidak demikian, ia hanya akan menjadi individu biasa yang tidak memiliki otoritas publik (Taymiyah: 20). Dengan demikian, tidak berlebihan kiranya jika dikatakan bahwa Ibn Taymiyah telah membedakan antara konsep *Nubuwwah* sebagai urusan sakral atau agama, sementara konsep *Imamah* ataupun *Khilafah* sebagai urusan profan atau duniawi.

Argumentasi-argumenasi sekularisasi politik dalam pemikiran Ibn Taymiyah itulah yang mengundang penulis untuk menelaahnya lebih jauh. Artikel ini secara berturut-turut akan menguraikan tentang pemikiran politik Ibn Taymiyah khususnya tentang motif-motif sekularisasi politiknya.

II. Metode Penelitian

Kajian dalam riset ini berbasis pustaka, yaitu penelitian dengan mengumpulkan data, sekaligus meneliti referensi-referensi yang terkait dengan objek yang dikaji. Adapun metode dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Pengumpulan Data

a. Jenis dan Sumber Data

Sebagai penelitian berbasis pustaka, ada dua jenis data yang diperlukan dalam penelitian ini, yaitu data-data primer dan data-data sekunder. Keprimeran sebuah data sangat ditentukan oleh relevansinya dengan gagasan sekularisasi Ibn Taymiyah sebagai subjek kajian, dalam hal ini buku yang akan menjadi bahan primer adalah karya Ibn Taymiyah yang berjudul *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fi naqdh kalām al-Syī'ah wa'l-Qadariyah*, karena di dalam buku inilah Ibn Taymiyah menuangkan gagasan-gagasan yang dapat diklasifikasikan sebagai se bentuk sekularisasi politik. Sementara ini, sebuah data disebut sekunder apabila relevansinya tidak terlalu kuat, seperti buku-buku dan artikel-artikel yang terkait dengan tema. Namun, dalam penerapannya nanti penelitian ini tidak memandang sebelah mata signifikansi data-data sekunder dalam mencari kemungkinan dan perspektif baru terhadap subjek kajian.

b. Teknik Pengumpulan Data

Data-data primer dan sekunder dikumpulkan dari berbagai sumber, seperti buku, artikel, maupun esai jurnal ilmiah. Data-data tersebut kemudian diklasifikasikan berdasarkan relevansi dan sumbangannya terhadap kajian ini. Hal ini karena tidak menutup kemungkinan dari data-data yang seolah jauh dari pembahasan kajian ini,

tetapi sebenarnya mendukung dan memberi perspektif tambahan yang diperlukan dalam kajian ini.

2. Pengolahan Data

a. Langkah-langkah Penyajian

Setelah menganalisis dan menyeleksi data-data yang telah terkumpul, penulis kemudian melakukan penyajian. Penyajian dilakukan dengan pertama-tama mendeskripsikan gambaran umum sekularisasi. Setelah itu, penulis kemudian masuk pada langkah berikutnya dengan menjabarkan tentang gagasan sekularisasi politik dalam pemikiran Ibn Taymiyah.

b. Pendekatan atau Metode Analisis

Sebagai kajian pustaka, tesis ini menggunakan acuan-acuan metodologis sebagai berikut:

1. Fenomenologi eksistensial Heidegger: untuk memahami pendekatan ini harus dimulai dengan memahami konsep fenomenologi sebagaimana pertama kali dikenalkan oleh Edmund Husserl. Dalam konsepsi Husserl, fenomenologi dikatakan sebagai pendekatan filosofis yang mendasarkan diri pada penyelidikan asumsi-asumsi untuk sampai kepada “esensi” suatu fenomena dari sudut pandang orang pertama. Menurut Husserl prinsip utama dari fenomenologi adalah “kembali-kepada-sesuatu-itu-sendiri” (*back to Thing Itself*). Titik tekan fenomenologi adalah upayanya untuk memunculkan fokus kajian dalam nuansa kejernihan, karena fenomenologi mengandaikan fenomena dapat tampak sebagaimana adanya tanpa prasangka objektif ataupun subjektif. (Husserl:1992) Di tangan Heidegger rajutan fenomenologi Husserl tersebut mendapatkan sentuhan baru. Di dalam *Being and Time*, dia mengembalikan fenomenologi pada kombinasi kata Yunani *logos* yang artinya “diskursus” dan *phainesthai* yang artinya “menampakkan diri”.(Heidegger: 1996) Jadi, di tangan Heidegger fenomenologi telah menjadi sebuah diskursus tentang menampakkan diri. Artinya, fenomenologi juga sebuah interpretasi dengan “membiarkan apa yang memperlihatkan diri itu dilihat dari dirinya sendiri. Jika demikian, makna bukan lagi sesuatu yang ada dalam kesadaran penafsir, melainkan berada di sana, di dalam itu sendiri yang menyingkapkan diri kepada penafsir (Hardiman: 2015: 105-107). Dengan demikian, dalam batas-batas tertentu metode analisis ini diperlukan untuk mengkaji pemikiran Ibn Taymiyah.
2. Kesenambungan historis, Ibn Taymiyah tentu memiliki latar belakang historis. Tentu merupakan sebuah keharusan untuk membahas kesenambungan

historisnya supaya dapat melihat bagaimana gagasan sekularisasi politik Ibn Taymiyah itu mungkin.

III. Hasil dan Pembahasan

A. Memahami Sekularisasi: Sebuah Pendekatan Teoritis

Gagasan sekularisasi politik Ibn Taymiyah ini masih berserak dan belum terkonseptualisasikan. Oleh karena itu, dibutuhkan teori sekularisasi yang tepat untuk dapat mengkonseptualisasikan dengan baik. Melihat perkembangan teori sekularisasi yang berkembang selama ini, maka penulis memandang teori sekularisasi Jose Casanova sebagai teori yang tepat untuk digunakan. Pertimbangan penulis menjatuhkan pilihan pada teori sekularisasi Casanova adalah sebagai berikut:

Sebagaimana telah menjadi pengetahuan umum, sekularisasi ini termasuk persoalan yang cukup aktual dan erat kaitannya dengan kehidupan manusia. Sekularisasi merupakan tema penting yang berhubungan langsung dengan manusia secara sosial dan religious. Tidak ayal, ini kemudian memantik banyak pemikir untuk melontarkan gagasan tentang sekularisasi ini, yang kebanyakan sangat diwarnai oleh bidang ilmunya masing-masing serta berdasarkan tinjauan hidup ilmunya sendiri (Pardoyo: 1993: 51). Dengan demikian, pemahaman atau pemaknaan sekularisasi ini pun menjadi beraneka ragam.

Dalam struktur kognitif kaum Muslim Indonesia, istilah ‘sekular’ dan derevasinya, setermasuk sekularisasi, memiliki sebuah konotasi yang negatif sebagai penanda dari ‘kelainan’ (*otherness*). Istilah itu umumnya diasosiasikan dengan penyingkiran pengaruh agama dari ruang publik dan politik—yang dianggap asing bagi pandangan dunia Islam—dengan referensi khusus pada kebijakan Kolonial Belanda yang represif di bawah pengaruh Snouck Hurgronje untuk memarginalkan Islam politik (Latif: 2010: xxv).

Namun, dalam perjalanan konseptualnya, pengertian sekularisasi sebagai konsep pun terus mengalami perkembangan sesuai dengan arus modernisasi (Rahman: 2011: 227). Bila ditelusuri dalam sejarah perkembangannya, landasan sistematis teori sekularisasi ini pertama kali ditemukan dalam pemikiran Max Weber (1864-1920) dan Emile Durkheim (1858-1917) (Casanova: 2003: 3). Teori sekularisasi yang dikembangkan oleh Max Weber ini berpijak pada perkembangan rasionalisme di era modern. Menurutny, sejak masa pencerahan telah ditemukan suatu pandangan rasional tentang dunia yang didasarkan atas standar bukti empiris, pengetahuan ilmiah atas fenomena alam, dan penguasaan teknologis atas alam. Seiring dengan ditemukannya

cara berpikir rasional tersebut, pada gilirannya membuat paradigma dogmatis gereja perlahan mulai ditinggalkan dan tergantikan oleh paradigma rasional. Penggunaan sudut pandang rasional akan meruntuhkan fondasi keyakinan pada yang supernatural, yang misterius, dan yang magis. Argumen yang dibangun Weber tersebut kemudian dikembangkan oleh para sosiolog hebat era 1960-an dan 1970-an, terutama seperti Peter L. Berger, David Martin, dan Brian Wilson (Norris: 2011: 7). Mereka menyepakati bahwa rasionalisme akan membuat agama tersisihkan dan ditinggalkan di masa depan.

Sedikit berbeda dengan Weber, Durkheim mengembangkan teori sekularisasinya dengan memisahkan kebenaran agama dari permasalahan struktur simbolis dan fungsi sosialnya, yang kemudian hari dikenal sebutan diferensiasi fungsional (Casanova: 2003: 13). Model pendekatan Durkheim ini banyak dikembangkan oleh teoritikus kontemporer seperti Steve Bruce, Thomas Luckman, dan Karel Dobbelaere (Norris: 2011: 9). Dalam pandangan pendekatan ini, agama itu tidak hanya sebagai sistem keyakinan, melainkan juga sistem tindakan (fungsi), seperti ritual-ritual dan upacara-upacara. Memasuki era industri, di Eropa telah terjadi semacam diferensiasi fungsional dalam masyarakat. Seiring dengan semakin majunya teknologi, fungsi-fungsi yang sebelumnya dijalankan kalangan agamawan mulai digantikan oleh kalangan profesional dan negara. Oleh karena itu, diferensiasi fungsional (sekularisasi) ini pada gilirannya akan membuat fungsi agama segera menemui masa purna tugasnya di ruang publik.

Teori-teori sekularisasi di atas, mendapatkan kritik yang cukup tajam dari Jose Casanova. Menurutny, teori-teori sekularisasi tersebut tidak mampu menjelaskan kejadian yang memarak pada tahun 1980-an, yaitu ketika agama diam-diam mulai menguat bahkan menjadi publik. Dengan perkataan lain, teori-teori sekularisasi tersebut harus menelan pil pahit, lantaran ramalan-ramalan mereka bahwa agama akan mengalami degradasi dan privatisasi telah tampak problematis.

Namun demikian, menurut Casanova, bukan berarti teori sekularisasi tersebut kemudian harus dimusnahkan. Bertolak dari itu, ia kemudian mengembangkan teori sekularisasi dengan memunculkan tiga konotasi berbeda (Casanova: 2006: 7-22). *Pertama*, sekularisasi sebagai *decline of religious beliefs and practices* (kemunduran kepercayaan dan praktik keagamaan). *Kedua*, sekularisasi sebagai *privatization of religion* (privatisasi agama). *Ketiga*, sekularisasi sebagai *differentiation of the secular spheres* (pemisahan [agama] dari dunia sekular, [seperti negara, ekonomi, dan ilmu pengetahuan]). Bagi Casanova dua konotasi sekularisasi pertama adalah bagian dari teori sekularisasi klasik yang telah kehilangan “tajinya” setelah pada tahun 1980-an agama bergerak ke arah publik dan semakin menguat. Sementara, konotasi yang ketiga dapat terus bertahan, karena diferensiasi tersebut tidak mengandaikan peminggiran agama. Diferensiasi itu tidak perlu diikuti oleh penurunan kepercayaan terhadap

agama dan privatisasi agama sebagaimana dua konotasi sekularisasi sebelumnya.

Melihat pemunculan konotasi-konotasi teori sekularisasi yang digagas oleh Casanova tersebut, maka penulis tertarik untuk menjadikan teori tersebut sebagai pijakan dalam mengkonseptualisasikan gagasan sekularisasi politik Ibn Taymiyah. Bagaimanapun gagasan sekularisasi Ibn Taymiyah masih berupa ide-ide yang berserak. Konsep sekularisasi Casanova ini pada gilirannya akan sangat membantu dalam mengkonseptualisasikan gagasan sekularisasi politik Ibn Taymiyah yang masih berserak tersebut.

B. Konsep Sekularisasi Ibn Taymiyah

1. *Imamah* (Negara) bukan Urusan Keimanan

Jejak pertama dari gagasan sekularisasi politik Islam Ibn Taymiyah ditemukan dalam argumennya yang mengatakan bahwa *imamah* bukan merupakan urusan agama atau keimanan. Argumentasi Ibn Taymiyah ini pada dasarnya merupakan bagian yang paling substansial dari kritiknya terhadap doktrin *imamah* Syi'ah. Dalam tradisi Syi'ah, doktrin tentang *imamah* dianggap sebagai doktrin agama yang terpenting. Bagi kelompok Syi'ah, menegakkan *imamah* adalah sebuah kewajiban masyarakat Islam (Rusli: 2015: 205). Bahkan, mereka mengatakan bahwa *imamah* adalah salah satu bagian dari rukun iman. (Taymiyah: 25) Doktrin Syi'ah yang demikian ini pada gilirannya mendapatkan tantangan serius dari Ibn Taymiyah. Ia amat tidak sepakat jika dikatakan bahwa *imamah* itu merupakan bagian dari syarat keimanan, karena baginya keimanan itu berdiri sendiri dan berada di luar *imamah*.

Berkaitan dengan ketidaksepahamannya terhadap doktrin *imamah*, Ibn Taymiyah pertama-tama merumuskan tiga buah alasan mendasar, yaitu:

(احدها) انه بتقدير صحة ذلك لا يجوز ان يقال انها أهم مسائل الدين مطلقا بل في وقت دون وقت وهي في خير الاوقات ليست أهم المطالب في احكام لدين ولا أشرف مسائل المسلمين (الثاني) ان يقال الايمان بالله ورسوله في كل زمان ومكان أعظم من مسألة الامامة فلم تكن في وقت من الاوقات الا أهم ولا الاشرف (الثالث) ان يقال فقد كان يجب بياؤها من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لامتة الباقين من بعده كما بين لهم أمور الصلاة والزكاة والصيام والحج وعين أمر الايمان بالله وتوحيده واليوم الآخر ومن المعلوم أنه ليس بيان مسألة الامامة في الكتاب والسنة (Taymiyah: 17)

Argumen pertama Ibn Taymiyah di atas, menunjukkan bahwa dalam pema-hamannya, *imamah* itu memang penting, tetapi di waktu-waktu tertentu ia menjadi tidak dibutuhkan. Di waktu-waktu yang paling baik—yaitu pada waktu Nabi Muhammad masih hidup—*imamah* bukanlah keharusan agama yang paling mendesak maupun persoalan yang paling penting bagi orang-orang muslim. Dalam argumen ini, Ibn

Taymiyah sejatinya ingin mengatakan bahwa, betapapun dalam beberapa hal *imamah* (negara) itu dibutuhkan, namun ia tetap bukan merupakan bagian penting dari agama atau keimanan. Di masa-masa setelah Nabi Muhammad wafat, *imamah* itu dibutuhkan untuk menjadi lembaga penyelenggara atau eksekutor beberapa ketetapan syariah, seperti hukum hudud, qisas, haji, dll. Namun, letak arti pentingnya *imamah* tersebut tidak lantas membuatnya menjadi bagian inti dari agama. Dengan perkataan lain, tanpa *imamah* keimanan seseorang tidak lantas kemudian menjadi tidak sempurna, karena pada dasarnya ia bukan merupakan bagian inti dari keimanan.

Argumen ketidaksepahaman Ibn Taymiyah pada doktrin *imamah* Syi'ah yang kedua adalah bahwa di dalam setiap zaman kepercayaan kepada Allah dan kepada Rasul-Nya adalah lebih penting daripada menegakkan *imamah*. Argumen ini bisa dibilang merupakan penjelasan lebih lanjut dari argumennya yang pertama. Di sini ia mengatakan bahwa keimanan itu sejatinya dibangun atas, setidaknya, dua hal, yaitu kepercayaan kepada Allah dan Rasul-Nya yang dimanifestasikan melalui dua kalimat syahadat. Bagi Ibn Taymiyah hal yang terpenting dari keimanan adalah kepercayaan pada dua hal tersebut, dan bukan kepercayaan pada *imamah*. Oleh karena itu, Ibn Taymiyah kemudian memutuskan untuk tidak menjadikan persoalan *imamah* sebagai persoalan penting dalam agama atau keimanan.

Argumen ketidaksepahaman Ibn Taymiyah pada doktrin *imamah* Syi'ah yang cukup telak ada pada argumennya yang ketiga. Di sana Ibn Taymiyah mengatakan bahwa jika memang *imamah* merupakan bagian penting dari keimanan semestinya Nabi Muhammad harus menerangkan masalah ini untuk generasi-generasi *ummah* yang akan datang, sebagaimana ia telah menerangkan untuk mereka masalah-masalah shalat, zakat, puasa, haji, kewajiban-kewajiban untuk percaya kepada Allah, kepada keesaan-Nya, dan kepada hari akhirat. Tetapi kita mengetahui bahwa di samping prinsip-prinsip ini perihal *imamah* tidak pernah diterangkan baik di dalam al-Quran maupun di dalam Sunnah. Dengan demikian, Ibn Taymiyah menyimpulkan bahwa *imamah* adalah bukan merupakan bagian yang inheren dari keimanan atau agama.

Untuk mengokohkan argumennya tersebut, sebagaimana telah menjadi ciri khasnya sebagai seorang Hambalian, Ibn Taymiyah menghadirkan ayat-ayat al-Quran dan hadis yang menjelaskan tentang keimanan. Demi mendukung argumennya tersebut, Ibn Taymiyah pertama-tama menghadirkan hadis yang sangat terkenal, yaitu tentang penjelasan Nabi Muhammad akan makna Islam, iman, dan ihsan saat malaikat Jibril datang bertanya. (Taymiyah: 25) Dalam penjelasan tentang dasar-dasar agama tersebut—Islam, iman, dan ihsan—Rasulullah sama sekali tidak menyebutkan tentang persoalan *imamah*. Dengan demikian, menurut Ibn Taymiyah tentu merupakan hal yang mengada-ada jika dikatakan bahwa *imamah* merupakan bagian inheren dari agama/keimanan.

Namun, dalam beberapa keterangan, menurut Ibn Taymiyah, ada yang menyangsikan tentang kebenaran hadis tersebut. Untuk itu, ia pun kembali menyodorkan argumen penguat dengan menghadirkan beberapa ayat al-Quran yang berbicara tentang keimanan. Pertama ia mengutip surat al-Anfal ayat kedua. Ayat tersebut menjelaskan tentang salah satu kategori orang beriman. Dalam ayat tersebut dikatakan bahwa orang yang beriman adalah mereka yang bila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka (karenanya), juga hanya kepada Tuhanlah mereka bertawakkal. Dalam ayat tentang kategori keimanan ini, persoalan *imamah* sama sekali tidak disinggung (Taymiyah: 26). Persoalan *imamah* tidak disebut sebagai salah satu kategori keimanan dalam ayat tersebut.

Selanjutnya Ibn Taymiyah mengutip al-Quran surat al-Hujurat ayat 15. Dalam ayat ini juga Allah menjelaskan tentang siapakah orang-orang yang beriman itu. Akan tetapi, lagi-lagi Allah tidak menyebutkan persoalan *imamah* dalam ayat ini (Taymiyah: 26).

Lebih jauh, Ibn Taymiyah kembali mengutip ayat al-Quran yang juga menjelaskan tentang keimanan, al-Quran Surat al-Baqarah ayat 1-4. Dalam ayat tersebut, Allah cukup gambang dalam menjelaskan tentang orang yang beriman. Namun, lagi-lagi Allah tidak menyinggung persoalan *imamah* dalam ayat-ayat tersebut (Taymiyah: 26). Bertolak dari realitas, bahwa Allah maupun Rasul-Nya tidak pernah menjelaskan persoalan Imamah, maka Ibn Taymiyah menyatakan bahwa *imamah* bukanlah merupakan bagian dari keimanan atau agama.

Akhirnya, secara ringkas dapat dikatakan bahwa sejatinya, Ibn Taymiyah berpendapat bahwa *imamah* (politik/negara) itu merupakan hal yang harus dibedakan (diferensiasi) dengan agama. Penjelasan-penjelasan di atas, secara gamblang menunjukkan bahwa Ibn Taymiyah adalah seorang pemikir yang sangat tidak setuju dengan adanya upaya sakralisasi politik—terutama doktrin *imamah* Syi'ah—yang menjadi trend setelah Nabi Muhammad wafat. Bagi Ibn Taymiyah politik itu bukan merupakan bagian inti dari agama atau keimanan, karena hal ini tidak pernah mendapatkan porsi penjelasan yang memadai, baik di dalam al-Quran maupun Sunnah.

2. Tanggungjawab Syari'ah Islam di Pundak *Ummah* Bukan *Imamah*

Jejak kedua dari gagasan sekularisasi politik Islam Ibn Taymiyah ditemukan dalam argumennya yang mengatakan bahwa syari'ah Islam adalah tanggungjawab *ummah* bukan urusan *imamah*. Menurut Ibn Taymiyah tanggungjawab untuk menjaga atau memelihara syari'ah itu bukanlah tugas seorang Imam (pemimpin). Tanggungjawab untuk menjaga atau memelihara syari'ah adalah tugas *ummah* dan ini dapat dilakukan dengan cara bersama-sama ataupun perorangan (Taymiyah: 26).

Memang dalam kitabnya yang lain, *As Siyāsah al-Syar'iyyah fi Islah al-Ra'iy wa al-Ra'iyyah*, Ibn Taymiyah menyatakan bahwa dalam beberapa hal, *imamah* itu dibutuhkan untuk menjalankan hukum syari'ah. Undang-undang dalam menghukum perampok, pencuri, pezina, dan lain-lain adalah tugas lembaga *imamah* sebagai eksekutornya. Selain itu, hukum-hukum seperti harta wakaf, harta wasiat dan hukum-hukum lain yang tidak dijelaskan secara rinci di dalam kitab, juga menjadi lembaga *imamah* sebagai eksekutornya (Taymiyah: 133). Namun, perlu digarisbawahi bahwa lembaga *imamah* hanyalah eksekutor saja, karena undang-undang yang mereka jalankan itu bukan merupakan keputusan spontan penguasa atau kehendak satu kelompok ulama saja. Undang-undang tersebut adalah hasil keputusan sekumpulan ulama dan wakil-wakil rakyat yang otoritatif, dari semua kelas-kelas masyarakat, dan dari semua orang yang sanggup memberikan pendapat yang dinamis, yang didalamnya juga terjadi proses musyawarah dan rasionalisasi atau nalar publik. Oleh karena itu, meskipun dalam beberapa hal *imamah* ditunjuk untuk menjadi eksekutor hukum syariah, tetapi tetap saja tanggungjawab atas syariah berada di tangan *ummah*.

Lebih jauh, Ibn Taymiyah menambah dua argumen pendukung untuk mengokohkan pendapatnya bahwa urusan syari'ah itu ada di tangan *ummah* bukan *imamah*. *Pertama*, menurut Ibn Taymiyah, sebelum Nabi Muhammad, Allah selalu mengutus rasul atau nabi pada umat manusia di bumi. Apabila manusia sedang dalam era yang tidak baik, Allah akan mengutus rasul atau nabi untuk memberikan petunjuk kepada mereka. Hal yang demikian, tidak terjadi pada umat manusia setelah Nabi Muhammad, karena ia adalah penutup para nabi dan rasul. Dengan demikian, *ummah*-lah yang menggantikan tugas-tugas kenabian. Di pundak *ummah*-lah tanggungjawab untuk menjaga dan memelihara syariah berada. *Kedua*, *ummah* itu bersifat sempurna. Sedikit pun *ummah* tidak akan pernah mengubah syari'ah. Jika pada suatu saat ada sekelompok anggota *ummah* yang melakukan kekeliruan, maka Allah akan menunjukkan kekeliruannya tersebut dengan perantara anggota *ummah* yang lain. Pendapat Ibn Taymiyah ini didasarkan pada pernyataan Nabi Muhammad bahwa *ummah* Muhammad tidak akan pernah sepakat dalam kesalahan atau kesesatan (Taymiyah: 273).

Pandangan Ibn Taymiyah bahwa syari'ah Islam adalah tanggungjawab *ummah* dan bukan *imamah* tersebut pada gilirannya juga menunjukkan bahwa ada jejak sekularisasi politik Islam di dalam pemikirannya. Mengatakan bahwa para Imam (pemimpin negara sekaligus agama) bukanlah pemangku kebijakan dalam memelihara syari'ah, tentu secara tidak langsung juga mengatakan bahwa tugas para imam adalah berada di luar persoalan-persoalan sakral. Syari'ah (persoalan-persoalan sakral) adalah bagian dari tanggungjawab *ummah* atau masyarakat.

3. Nabi Muhammad hanya sebagai Nabi bukan Imam

Jejak ketiga dari gagasan sekularisasi politik Islam Ibn Taymiyah ditemukan dalam argumennya yang mengatakan bahwa keberadaan Nabi Muhammad di dunia ini hanyalah sebagai seorang nabi atau utusan Allah dan bukan sebagai seorang Imam atau pemimpin politik. Ia cenderung enggan untuk mengatakan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang Nabi yang sekaligus seorang imam, karena baginya *imamah* itu muncul setelah sesudah Nabi wafat. (Khan: 1964: 3-4) Pemahaman ini Ibn Taymiyah ini memang cukup kontroversial, karena pada umumnya, bahkan sampai saat ini, banyak kalangan yang meyakini bahwa Nabi Muhammad adalah nabi yang sekaligus pemimpin politik. Bahkan dalam buku *The 100 A Ranking of The Most Influential Persons in History* sosok Nabi Muhammad ditempatkan di posisi pertama karena dianggap sebagai pemimpin agama sekaligus pemimpin politik. Maka, kehadiran pendapat Ibn Taymiyah yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad hanya sebagai nabi tentu sangat kontroversial.

Namun, terlepas dari kontroversi tersebut, gagasan Ibn Taymiyah ini tetap menarik. Dengan mengatakan bahwa Nabi Muhammad hanya seorang nabi dan bukan seorang pemimpin politik, setidaknya telah menunjukkan bahwa Ibn Taymiyah adalah pribadi yang konsisten. Ia konsisten menunjukkan bahwa pemikirannya adalah sepenuhnya berbeda dengan tradisi pemikiran Syi'ah. Pemahaman Ibn Taymiyah tentang kenabian Nabi Muhammad ini juga merupakan bagian penting dari kritiknya terhadap konsepsi imamah dalam tradisi Syi'ah. Hal ini karena, sebagaimana telah menjadi pengetahuan umum, orang-orang Syi'ah meyakini bahwa Nabi Muhammad itu selain sebagai seorang rasul, ia juga seorang imam, dan Ibn Taymiyah sangat tidak sepakat dengan pendapat ini.

Ibn Taymiyah mendasarkan pendapatnya ini dengan dua alasan mendasar. *Pertama*, dari tugas dan fungsi kenabian. Sejauh diamati, menurut Ibn Taymiyah, baik al-Quran maupun hadis tidak pernah menyebutkan bahwa fungsi atau tugas seorang nabi adalah menegakkan *imamah* atau negara. Yang sering disebut justru adalah untuk menyampaikan wahyu Tuhan dan menyempurnakan Akhlak. Pernyataannya ini didasarkan pada al-Quran surat al-Imron ayat 164. Di dalam ayat tersebut, secara jelas telah disebutkan fungsi dari kenabian, tetapi tidak disebutkan bahwa terdapat fungsi politis—membangun negara—di dalamnya. Selain itu, di dalam hadis juga disebutkan bahwa tugas Nabi Muhammad tidak lain adalah untuk menyempurnakan akhlak dan bukan menegakkan atau menciptakan *imamah*.

Lebih jauh, Ibn Taymiyah mengatakan bahwa tugas nabi Muhammad yang terpenting adalah membuat umat memiliki keimanan, dengan mengucapkan bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah. Bagaimanapun tugas

Nabi Muhammad ini adalah tugas yang terpenting, dan jauh lebih penting daripada sekedar menegakkan *imamah* (Taymiyah: 17). Bahkan berdasarkan keterangan dalam hadis juga al-Quran, karena mengemban tugas membuat umat memiliki keimanan kemudian Nabi Muhammad bergerak lebih jauh memerangi kelompok kafir.

Selain itu, menurut Ibn Taymiyah di dalam al-Quran juga dijelaskan bahwa Nabi Muhammad, memerangi kaum musrik juga atas tujuan menyebarkan keimanan, bukan menegakkan atau mendirikan *imamah* (Negara). Hal ini dapat dilihat dalam Al-Quran Surat al-Taubah, ayat 5 dan ayat 11.

Dengan semangat tekstualisme, Ibn Taymiyah memahami ayat-ayat tersebut sebagai bukti bahwa Nabi Muhammad diperintahkan untuk memerangi kaum musyrikin karena semangat menyebarkan keimanan. Hal ini karena, Allah memerintahkan untuk menghentikan perang atas mereka ketika mereka telah beriman. Bahkan lebih jauh, mereka kaum musyrik yang telah beriman juga harus dianggap saudara. Dengan ayat-ayat ini, sekali lagi menjadi semakin jelas bahwa fungsi utama kenabian adalah menyebarkan keimanan bukan menegakkan *imamah*.

Terlepas dari betapa kerasnya seruan Ibn Taymiyah di atas, dapat disederhanakan bahwa fungsi kenabian menurut Ibn Taymiyah sejatinya adalah menyampaikan pesan-pesan ilahi, bukan untuk mendirikan sebuah negara. Seorang nabi biasa memiliki tugas untuk membawa pesan ilahi kepada suatu kaum yang tidak menentang kebenaran pesan tersebut, tetapi secara moral tidak menjalani kehidupan seperti yang digariskan oleh kebenaran yang mereka akui. Fungsi nabi adalah memperbarui moral mereka. Namun, ketika suatu kaum menolak kebenaran itu sendiri tugas nabi lalu bersifat revolusioner. Fungsinya seperti seorang yang menjalankan perang suci sosial-moral (seperti Nabi Musa AS. dan Muhammad SAW.) dan nabi yang seperti itu (sering disebut rasul), biasanya membawa syari'at baru atau suatu kode sosial-moral untuk menegakkan suatu tata tertib masyarakat yang baru (Rahman: 2003: 107-108). Itulah fungsi dan tugas kenabian yang utama bukan untuk menegakkan sebuah negara.

Kedua, Ibn Taymiyah mendasarkan pendapatnya pada perbedaan antara konsepsi *nubuwwah* dan *imamah*. Menurut Ibn Taymiyah, antara konsepsi *nubuwwah* dan *imamah* itu harus dibedakan. Seorang Nabi atau Rasul itu harus dipatuhi bukan karena dia seorang kepala negara, tetapi karena dia adalah Rasul Allah. Sementara seorang raja atau imam, dipatuhi karena ia adalah seorang raja. Nabi Muhammad juga harus dipatuhi di sepanjang masa sebagaimana harus dipatuhi sepanjang hidupnya. Sementara seorang imam atau raja biasa tidak memperoleh keistimewaan seperti ini, karena ia hanya dipatuhi semasa ia memegang kekuasaan saja (Taymiyah: 18). Bahkan, sejarah mencatat meskipun saat di Makkah Nabi masih belum mempunyai

daerah kekuasaan, kekuatan negara, dan rakyat yang mendukung otoritasnya, tetapi ia dipatuhi oleh para pengikutnya. Di luar itu, Nabi juga tetap harus dipatuhi oleh umat Islam meskipun dia sudah wafat. Ini merupakan sebuah keistimewaan yang tidak dimiliki oleh seorang pemimpin biasa.

Ibn Taymiyah mendasarkan pendapatnya ini kepada al-Quran, surat al-Imron ayat 144. Menurut Ibn Taymiyah, ayat tersebut secara nyata menjelaskan bahwa sebenarnya kepatuhan terhadap hukum-hukum yang ditetapkan nabi itu tidak akan berkurang walaupun sang nabi telah wafat. Berbeda dengan kepatuhan terhadap hukum-hukum para Imam (pemimpin politik) yang akan segera berkurang bersamaan dengan kematiannya. Kepatuhan terhadap Nabi Muhammad itu tetap wajib bahkan hingga hari kiamat dan ini jelas berbeda dengan kepatuhan terhadap para Imam

انه ليس بموته ولا قتله ينتقض حكم رسالته كما ينتقض حكم الامامة بموت الائمة وقتلهم... طاعته واجبة الى يوم القيمة بخلاف الائمة (Taymiyah: 19)

Selain itu, tidak seperti golongan Syi'ah yang memandang bahwa berkah Allah menyertai pengangkatan imam-imam, Ibn Taymiyah meyakini bahwa yang menyertai pengangkatan seorang imam itu adalah kepercayaan pendukung-pendukung dan sahabat-sahabatnya, bukan Allah. Menurut Ibn Taymiyah seorang Nabi itu langsung diangkat oleh Allah dan tidak memerlukan bai'at dari manusia. Sementara seorang imam hanya dapat diangkat sebagai imam dengan pertolongan-pertolongan pendukung-pendukung dan sahabat-sahabatnya. Jika tidak demikian, ia hanya akan menjadi individu biasa yang tidak memiliki otoritas publik.

وجوب طاعته بخلاف الامام فانه انما يصير اماما بآعوان ينفذون امره والا كان كاحاداهل العلم والدين (Taymiyah: 19-20)

Akhirnya, jika diamati, motif-motif Ibn Tahmiyah dalam mengklasifikasikan konsepsi kenabian dan *imamah* tersebut, tentu, dapat dikatakan memiliki karakteristik yang dekat dengan konsepsi sekularisasi politik, tentunya dalam pengertian sekularisasi seperti yang digariskan oleh Jose Casanova, bukan teori sekularisasi klasik. Pembedaan konsepsi *nubuwwah* dan *imamah* yang dilakukan oleh Ibn Taymiyah ini merupakan salah satu langkah yang dia tempuh untuk memisahkan agama (Islam) dari persoalan-persoalan politik. Dengan menyatakan bahwa Nabi Muhammad itu sekedar Nabi bukan imam, secara tidak langsung Ibn Taymiyah telah berupaya untuk membedakan mana hal-hal yang sakral dan mana hal-hal yang profan. Dengan demikian, kiranya bukan sesuatu yang berlebihan jika dikatakan bahwa sebenarnya Ibn Taymiyah telah mengupayakan sekularisasi politik dalam pemikirannya.

4. Kepemimpinan Politik: Formulasi *Ahlu Al-Syaukah* dan Kebolehan Pemimpin Kafir

Jejak sekularisasi politik Ibn Taymiyah yang terakhir, adalah terlihat dalam konsepsinya tentang kepemimpinan politik. Ada dua dimensi dari konsepsinya tentang kepemimpinan politik yang bisa diklasifikasikan dekat dengan sekularisasi politik, yaitu formulasi *ahlu al-syaukah* dan persetujuannya atas seorang pemimpin kafir.

a) Formulasi *Ahlu Al-Syaukah*

Pertama, formulasi *ahlu al-syaukah* sebagai penanggungjawab dalam pengangkatan seorang Imam (pemimpin). Siapa sajakah orang-orang yang termasuk dalam *Ahl asy-syaukah* tersebut? Menurut Ibn Taymiyah, *Ahl asy-syaukah* adalah sekelompok orang yang berpengaruh dan menyatakan kesetiaan kepada imam yang diangkat. Mereka ini orang-orang yang mempunyai kekuatan (*qudrah*) dan kekuasaan (*sulton*) di dalam masyarakat. Tidak seperti *ahl al-halli wa al-aqdi* yang hanya terbatas pada kalangan ulama, *Ahl al-Syaukah* ini mencakup semua orang tanpa memandang profesi dan kedudukannya, asalkan mempunyai wibawa dan otoritas di mata masyarakat (Taymiyah: 141).

Jika ditelaah lebih lanjut, sejatinya konsepsi *Ahl asy-syaukah* Ibn Taymiyah ini juga dapat dikatakan sebagai se bentuk sekularisasi politik yang “nyaris” tidak dijumpai dalam pemikiran politik Islam sebelumnya. Dengan konsepsi *Ahl asy-syaukah*, menjadi semakin jelas bahwa Ibn Taymiyah telah melakukan diferensiasi antara agama dan politik. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari, *pertama*, penekanan unsur kekuatan (*qudrah*) dan kekuasaan (*sulton*) dalam *Ahl asy-syaukah*. Penekanan ini menunjukkan bahwa Ibn Taymiyah sejatinya menghendaki bahwa urusan keagamaan itu tidak bisa dipersamakan dengan urusan kenegaraan. Urusan agama itu adalah persoalan keimanan, sementara negara itu adalah urusan kekuasaan dan kekuatan. *Kedua*, komposisi *Ahl asy-syaukah* yang tidak terbatas hanya pada kalangan ulama, sebagaimana dalam *ahlu al-halli wa al-aqdi*. Komposisi *Ahl asy-syaukah* yang demikian ini juga menunjukkan bahwa, politik itu bukanlah urusan agama, melainkan urusan kemasyarakatan. Jika hanya para ulama yang memiliki andil dalam pemilihan pemimpin, maka secara tidak langsung ini melegitimasi bahwa politik adalah bagian dari agama. Padahal menurut Ibn Taymiyah politik itu bukan bagian dari agama, sehingga komposisi *ahl asy-syaukah* haruslah tidak hanya diisi oleh kalangan ulama.

b) Kebolehan Pemimpin Kafir

Konsepsi kepemimpinan politik Ibn Taymiyah *kedua*, yang bisa diklasifikasikan dekat dengan sekularisasi politik Islam adalah persetujuannya atas seorang pemimpin

kafir. Ada sebuah adagium yang sangat terkenal yang pernah diucapkan oleh Ibn Taymiyah, yaitu bahwa Allah mendukung menolong pemerintahan yang adil walaupun dimiliki oleh orang-orang kafir dan tidak menolong pemerintahan yang sewenang-wenang walaupun yang dimiliki oleh orang-orang Muslim (Taymiyah: 36). Pernyataan Ibn Taymiyah ini jelas menunjukkan bahwa dia mendukung dibolehkannya pemimpin politik dari kalangan non-Muslim.

Lantas, bagaimana dengan surat al-Maidah ayat 51? Sebagai, seorang tekstualis, semestinya Ibn Taymiyah tidak mengabaikan Ayat ini dan tidak akan mengatakan bahwa seorang kafir itu boleh menjadi pemimpin. Tentang hal ini, menarik untuk menyimak konsepsi Ibn Taymiyah akan makna Yahudi. Baginya makna Yahudi itu lebih didekatkan maknanya kepada kata dzalim sebagaimana kalimat penutup ayat tersebut. Ibn Taymiyah mengatakan

وقال الله سبحانه وتعالى عن ايهود: سماعون للكذب اكالون للسبحت [المائدة: ٢٤] لائتمهم
كانوا ياكلون السحت من الرشوة التي تسمى البرطيل وتسمى احيانا الهدية وغيرها ومتى اكل السحت
ولى الامر احتاج ان يسمع الكذب من شهادة الزور وغيرها (Taymiyah 149)

Singkatnya Ibn Taymiyah hendak mengatakan bahwa Yahudi dalam surat al-Maidah itu sebenarnya berarti orang-orang yang korup. Mereka adalah orang-orang yang suka menerima suap atau hadiah dengan memanfaatkan jabatannya. Maka apabila seorang pemimpin telah bisa disuap dan telah berani untuk mengesampingkan hukum dan keadilan, maka jiwanya telah lemah dan ia sudah termasuk menjadi orang yang dzalim. Ia telah menjadi sejenis dengan kaum Yahudi yang terkutuk (Taymiyah: 151). Dengan perkataan lain, Yahudi dalam ayat tersebut sebenarnya dimaksudkan kepada para koruptor, maka meskipun ia beragama Islam tapi ia seorang koruptor, maka ia termasuk dalam kategori Yahudi. Sebaliknya jika ada non-Muslim tetapi merupakan seorang yang adil, maka ia tidaklah termasuk dalam kategori Yahudi dalam ayat di atas. Oleh karena itu, ungkapan Ibn Taymiyah bahwa pemimpin kafir tapi adil itu akan ditolong Allah sebenarnya tidaklah bertentangan dengan ayat al-Quran tersebut.

Pemaknaan atas istilah Yahudi dan Nasrani di atas juga didukung oleh kondisi historis sejarah di saat Ibn Taymiyah hidup. Pada saat itu orang-orang Yahudi dan Nasrani di lingkungan Dinasti Mamluk terbukti menjadi penghianat-penghianat yang paling keji ketika kaum Muslim meghadapi serangan pasukan salib Kristen dan Mongol. Kira-kira dua abad lamanya Islam berperang mati-matian dan selama itu pula orang-orang Yahudi dan Nasrani melakukan tindakan-tindakan yang paling tidak bertanggung jawab dan khianat, sehingga sangat merugikan kaum Muslim. Mereka terlihat aktif melakukan kegiatan spionase untuk kepentingan musuh, dan saling

menghianati kaum Muslimin pada saat-saat genting. Bahkan mereka dengan diam-diam mengundang pasukan-pasukan salib dan Mongol, juga menyakiti serta menyiksa kaum Muslimin apabila daerahnya telah dikuasai pasukan musuh. (Khan: 1996: 215) Dengan demikian, kiranya tidak terlalu berlebih jika dikatakan bahwa kemudian pandangan kebencian Ibn Taymiyah terhadap orang-orang Yahudi dan Nasrani adalah tidak lain karena penghianatan-penghiantan atau kedzaliman mereka dan bukan karena agama mereka, sehingga ia pun dapat membolehkan Yahudi dan Nasrani yang adil untuk menjadi pemimpin.

Selain itu, pembolehan Ibn Taymiyah akan adanya pemimpin kafir juga didasarkan pada ayat al-Quran yang lain, dan ayat ini merupakan fondasi utama dari kitab *AsSiyāsah al-Syar’iyyah fi Islah al-Ra’iy wa al-Ra’iyyah*, yaitu al-Quran surat an-Nisa’ ayat 58. Ayat tersebut turun ketika Nabi Muhammad menaklukkan kota makkah dan menerima kunci Ka’bah dari tangan Bani Syaibah. Saat itu paman Nabi, Abbas, meminta agar kuncinya diserahkan kepadanya dan agar ia diberi kepercayaan untuk menjadi penjaga Ka’bah. Seketika itu juga kemudian turun ayat tersebut, seketika itu Nabi memerintahkan agar kunci Ka’bah segera dikembalikan kepada Bani Syaibah, karena ayat tersebut secara nyata memerintahkan itu (Taymiyah: 11). Padahal pada saat itu Bani Syaibah masih belum masuk Islam (kafir). Oleh karena itu, sebenarnya bahkan ayat al-Quran juga Rasulullah tidaklah melarang orang non-Muslim untuk menjadi pemimpin, dalam konteks itu pemimpin Ka’bah.

Terlepas dari legitimasi ayat dan sunnah di atas, pembolehan Ibn Taymiyah akan bolehnya pemimpin kafir itu tidak lain karena ia tidak memasukkan urusan politik sebagai urusan agama. Berdirinya sebuah negara bagi Ibn Taymiyah adalah lebih karena alasan sosiologis daripada agama. Menurutnya seluruh manusia di atas bumi, baik mereka yang beragama samawi, bahkan yang tidak beragama sekalipun, mematuhi raja-raja dalam masalah-masalah yang mendatangkan kesejahteraan kepada mereka di atas dunia ini. Ummat manusia di seluruh dunia percaya bahwa perbuatan mereka senantiasa disertai konsekuensi-konsekuensi moral di dalam kehidupan ini. Tidak seorangpun di antara mereka yang meragukan bahwa kelaliman akan berakhir dengan malapetaka dan keadilan akan berakhir dengan kebaikan (Khan: 1996: 59). Dengan demikian, tentu tidak berlebihan jika kemudian Ibn Taymiyah menyatakan ketidakberaatannya akan adanya pemimpin kafir yang adil.

Akhirnya, pembolehan Ibn Taymiyah akan adanya pemimpin dari kalangan kafir asalkan adil ini, juga semakin menunjukkan bahwa dalam pemikiran Ibn Taymiyah terdapat jejak sekularisasi politik Islam. Dengan mengatakan boleh pemimpin dari kalangan non-Muslim, Ibn Taymiyah sebenarnya telah menyatakan bahwa urusan politik adalah persoalan keduniaan dan bukan keagamaan. Ketika ia tidak merasa

perlu memasukkan persyaratan keagamaan (harus seorang muslim) dalam kualifikasi seorang pemimpin, maka secara tidak langsung ia telah meletakkan politik (*imamah*) di luar lingkup agama. Dengan demikian, tentu tidak berlebihan jika dikatakan bahwa sebenarnya dalam hal ini Ibn Taymiyah telah melakukan sebetulnya diferensiasi yang menjurus kepada sekularisasi politik.

5. Ibn Taymiyah: Sekularisasi Politik Islam atau Islamisasi Politik?

Empat jejak sekularisasi politik dalam pemikiran Ibn Taymiyah sebagaimana telah dijelaskan di atas memang sejatinya dapat menunjukkan secara nyata bahwa dalam pemikiran Ibn Taymiyah terdapat motif-motif sekularisasi politik. Namun, dalam beberapa hal, jejak-jejak tersebut masih perlu untuk diuji lebih lanjut, karena di beberapa tulisannya yang lain Ibn Taymiyah sering melontarkan kalimat-kalimat yang cukup dekat dengan gagasan Islamisasi politik. Selain itu, jika melihat konteks penulisan kitab *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi naqdh kalam al-Syi'ah wa'l-Qadariyah*, terkesan istilah-istilah *Imamah* yang digunakan oleh Ibn Taymiyah lebih bermakna teologis—karena ia adalah doktrin teologis Syi'ah—daripada politis. Oleh karena itu, apa yang dituliskan Ibn Taymiyah dalam *Minhaj* tidak bisa serta merta dikaitkan dengan pembahasan politik.

Benarkah demikian? Benarkan pemikiran Ibn Taymiyah sejatinya lebih dekat dengan Islamisasi politik? Benarkan dalam istilah-istilah *Imamah* yang digunakan oleh Ibn Taymiyah dalam *minhaj* lebih bermakna teologis daripada politis? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, terlebih dahulu perlu ditelusuri argumen-argumen Ibn Taymiyah dalam *As-Siyāsah al-Syar'iyyah fi Islah al-Ra'iy wa al-Ra'iyyah* dan *Al-Hisbatu fi al-Islam*. Dalam dua kitab tersebut, ditengarai bahwa ada beberapa ungkapan Ibn Taymiyah yang terkesan mendukung Islamisasi politik. Misalnya di dalam *Al-Hisbatu fi al-Islam* Ibn Taymiyah berkata:

ان جميع الولايات في الاسلام مقصودها ان يكون الدين كله لله وان تكون كلمة الله هي العليا فان الله سبحانه وتعالى انما خلق الخلق لذلك وبه انزل الكتب وبه الرسل و عليه جا هدى الرسول والمؤمنون
(Taymiyah 14)

Dalam ungkapan di atas terkesan bahwa Ibn Taymiyah adalah seorang pendukung Islamisasi politik. Di sana ia mengatakan bahwa sesungguhnya di dalam semua *wilayah* (negara) Islam, itu semestinya terdapat unsur agama di dalamnya.

Lebih jauh, Ibn Taymiyah mengatakan bahwa apabila ternyata negara merupakan sesuatu hal yang diperlukan, maka yang sebaik-baiknya bagi kita adalah menerima otoritas Allah dan Rasul-Nya; karena Allah menyerukan kebajikan serta melarang kejahatan, dan hal-hal yang suci serta melarang hal-hal yang kotor. Menerima otoritas

Allah ini, menurut Ibn Taymiyah merupakan kewajiban seluruh umat manusia, dan fungsi-fungsi ini tidak dapat diwujudkan tanpa kekuasaan dan otoritas. (Taymiyah: 61) Dengan demikian, Ibn Taymiyah menyepakati bahwa keberadaan negara itu penting bagi Islam.

Selain itu, di dalam *As-Siyāsah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'iy wa al-Ra'iyah* Ibn Taymiyah mempertegas arti penting negara bagi Islam dengan mengatakan bawa kewajiban-kewajiban agama, seperti *jihad*, keadilan, ketetapan-ketetapan mengenai haji, hari raya *id*, dan bersembahyang jama'ah pada hari Jumat, memberikan pertolongan kepada orang-orang yang tertindas, dan melaksanakan hukum-hukum al-Quran, tidak dapat dilaksanakan tanpa kekuasaan dan otoritas. (Taymiyah: 61) Untuk menegakkan otoritas Allah ini Allah telah menurunkan Kitab dan menciptakan besi, seperti dikatakan-Nya: “Kami telah mengiriskan Rasul-rasul Kami dengan tanda-tanda yang jelas dan kepada mereka itu telah kami turunkan Kitab dan Pertimbangan sehingga (dengan pertolongan mereka) umat manusia dapat menegakkan keadilan dan Kami telah menciptakan besi yang mengandung kekuatan besar dan berfaedah bagi umat manusia (Taymiyah: 61). Dengan perkataan lain Ibn Taymiyah meyakini bahwa keberadaan negara itu penting bagi agama, karena tanpa negara tujuan-tujuan agama akan sulit dijalankan.

Argumen-argumen Ibn Taymiyah tersebut, jika ditinjau secara selintas, memang mengesankan bahwa ia mendukung Islamisasi politik dalam Islam dan ini membuat pemikiran politiknya tampak paradoks. Namun, jika ditelusuri lebih jauh, sebenarnya apa yang diungkapkan Ibn Taymiyah di atas itu bukanlah sebetulnya Islamisasi atau sakralisasi politik. Ia hanya ingin menyatakan bahwa keberadaan negara yang mendukung nilai-nilai Islam itu penting, tetapi meski demikian, bukan berarti ia lantas menjadi bagian dari keimanan atau agama. Dengan perkataan lain, tanpa *imamah* keimanan seseorang tidak lantas kemudian menjadi tidak sempurna, karena pada dasarnya ia bukan merupakan bagian inti dari keimanan.

Lebih lanjut, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya Ibn Taymiyah pernah mengatakan:

انه بتقدير صحة ذلك لا يجوز ان يقال انها أهم مسائل الدين مطلقا بل في وقت دون وقت وهي في خيرا لا وقت ليست أهم المطالب في احكام لدين ولا أشرف مسائل المسلمين (Taymiyah:17)

Perkataan Ibn Taymiyah ini, cukup memberikan penjelasan bahwa sosok Ibn Taymiyah adalah pribadi yang tidak paradoks. Perkataan Ibn Taymiyah bahwa negara itu penting, harus dipahami dalam kerangka praktis saja, bukan substansi. Arti penting *imamah*, sebagaimana telah dijelaskan, adalah dalam hal kebutuhan praktis agama

saja dan bukan salah satu asas dari agama. Menegakkan *imamah* itu memang penting, tetapi betapapun juga, ia tetap merupakan sebuah masalah yang subsider sejauh kaitannya dengan agama atau keimanan (Khan: 1996: 67). Dengan demikian, menjadi jelas kemudian bahwa sejatinya gagasan Ibn Taymiyah dalam *Minhaj* dan *as-Siyāsah* juga *al-hisbah* tentang arti penting *imamah* tidaklah bertentangan, melainkan saling melengkapi.

Selain itu, apabila dikatakan bahwa di dalam *Minhaj* penggunaan istilah *imamah* itu lebih berarti teologis daripada politis, maka itu juga tidak bisa dibenarkan begitu saja. Memang benar bahwa *Minhaj* adalah salah satu karya Ibn Taymiyah yang didedikasikan sebagai bentuk kritik atas teologi Syi'ah, terutama *imamah*. Namun, jika dilihat lebih jauh dalam kitab tersebut, penggunaan terminologi *imamah* tidak hanya memiliki pengertian teologis, tetapi juga politik. Hal ini misalnya dapat dilihat ketika Ibn Taymiyah membedakan antara konsep *nubuwwah* dan *imamah*. Ia menyatakan bahwa dua hal tersebut berbeda karena yang satu, *nubuwwah*, itu memiliki otoritas karena langsung diangkat oleh Allah, sementara yang lain, *imamah*, memiliki otoritas karena mendapatkan bai'at dari pendukung-pendukungnya dan *al-hisbah al-syaukah*. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa istilah *imamah* yang digunakan Ibn Taymiyah di sini juga memiliki pengertian politik.

Bertolak dari argumentasi-argumentasi di atas, maka dapat dikatakan bahwa sejatinya Ibn Taymiyah adalah seorang yang mengusung gagasan sekularisasi politik dan bukan Islamisasi/sakralisasi politik. Memang Ibn Taymiyah tidak menyangkal arti penting negara bagi agama, tetapi ia juga tidak menyatakan bahwa negara bagian dari agama/keimanan. Dengan perkataan lain, Ibn Taymiyah menyangkal tentang teori ilahiyah sebagai legitimasi negara, tetapi ia tidak memungkiri bahwa—dengan alasan sosiologis—negara itu penting bagi agama.

IV. Simpulan

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam pemikiran Ibn Taymiyah terdapat beberapa jejak yang dapat dikatakan dekat dengan sekularisasi politik. Jejak-jejak tersebut diantaranya dapat ditemukan dalam *pertama*, pendapat Ibn Taymiyah bahwa *imamah* (negara) bukan merupakan urusan agama atau keimanan; *kedua*, *syari'ah* Islam adalah tanggungjawab *ummah* bukan urusan *imamah*; *ketiga*, Nabi Muhammad adalah seorang nabi bukan *imam* (pemimpin politik); *keempat*, formula *ahlu al-syaukah* dan kebolehan pemimpin kafir.

Akhirnya betapapun kajian ini cukup singkat, tetapi ia setidaknya dapat memberikan gambaran yang memadai tentang gagasan sekularisasi politik menurut

Ibn Taymiyah. Akan tetapi, walaupun demikian hipotesis-hipotesis dalam penelitian ini memiliki kemungkinan untuk salah. Oleh karena itu, semestinya kajian ini dapat menjadi undangan untuk memulai kajian berikutnya. (*Wa Allahu 'Alam*).

Daftar Pustaka

Buku:

- Abdillah, Masykuri. 2011. *Islam dan Dinamika Sosial Politik di Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Amin, Muhammad. 1991. *Ijtihad Ibn Taimiyyah dalam Bidang Fiqh Islam*. Jakarta: INIS.
- Anjum, Ovamir. 2012. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. New York: Cambridge University Press.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Camrdge: Harvard University Press.
- An-Nadawi, Abul Hasan Ali. 1995. *Syaikhul Islam Ibn Taimiyah*, terj. Qadirun Nur. Solo: Darul Qalam.
- Bakker, Anton dan Achmad Charis. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat* (Kanisius: Yogyakarta).
- Casanova, Jose. 2003. *Agama Publik di Dunia Modern*. Jakarta: Pustaka Eureka.
- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of The Religious Life*. New York: The Free Press.
- Enayat, Hamid. 1982. *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, terj. Asep Hidayat. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Esposito, John L. 1984. *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press.
- G.P, M. Arsal Salim. 1999. *Etika Intervensi Negara: Perspektif Etika Politik Ibnu Taimiyah*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.
- Hardiman, F. Budi. 2015. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius.
- Heidegger, Martin. 1996. *Being and Time A Translation of 'Sein un Zeit'* terj. Joan Stambaugh. State University of New York Press: New York.
- Husserl, Edmund. 1992. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, terj. W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books.
- Jindan, Khalid Ibrahim. 1995. *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, terj. Masrohin. Surabaya: Risalah Gusti.
- Kamil, Sukron. 2013. *Pemikiran Politik Islam Tematik*. Jakarta: Kencana.
- Karim, M. Abdul. 2014. *Bulan Sabit di Gurun Gobi: Sejarah Dinasti Mongol-Islam di Asia Tengah*. Yogyakarta: Suka Press.
- Khan, Qomaruddin. 1995. *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyah*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka.

- Norris, Pippa and Ronald Inglehart. 2011. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pardoyo. 1993. *Sekularisasi dalam Polemik*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Rachman, Budhy Munawar. 2011. *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme, Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Democracy Project.
- Rahman, Fazlur. 2003. *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan.
- Rojak, Jeje Abdul. 1999. *Politik Kenegaraan: Pemikiran-Pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Sjadzli, Munawir. 1993. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi kelima. Jakarta: UI-Press.
- Taymiyah, Ibd. tt. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fi naqdh kalām al-Syi'ah wa'l-Qadariyah*, jilid I-IV. Beirut Libanon.
- , 2005. *As-Siyāsah al-Syar'iyyah fi Islah al-Ra'iy wa al-Ra'iyyah*, Kairo: Dar Ibn al-Haytham.
- , 1323 H. *Majmu' Rasa'il, al-Hisbah*. Cairo.
- Watt, Montgomery. 1978. *Islamic Political Thought*. Edinburg University Press.

Artikel:

- Abidin, Zainal. 2010. "Corak Pemikiran dan Metode Ijtihad Ibn Taymiyyah", dalam jurnal Millah. Edisi Khusus Desember.
- Aigle, Denise. 2007. "The Mongol Invasions of Bilad al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymayah's Three "Anti-Mongol" Fatwas" dalam Mamluk Studies Review Vol. 11. No. 2.
- Aly, Sirojudin. 2015. "Kedudukan Agama dan Negara: Perspektif Pemikir Muslim Abad Pertengahan Ibn Taymiyyah". Dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin, Volume 2, Nomor 3, Januari - Juni.
- Ali-Fauzi, Ihsan. 2011. "Sekularisme, Demokrasi, Islam" dalam makalah diskusi Salihara Januari.
- Assyaukanie, Luthfi. 2011. "Pembaharuan Agama dan Sekularisasi dalam Islam" dalam makalah diskusi Salihara Januari.
- Casanova, Jose. 2006. "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective" dalam The Hedgehog Review/ Spring & Summer.
- Heer, Nicholas. 1988. "Ibn Taymiyah's Empiricism" dalam Farhad Kazemi dan R.D. McChesney, *A Way Prepared*. New York: New York University Press.
- Khalik, Abu Tholib. 2014. "Pemimpin Non-Muslim dalam Perspektif Ibnu Taimiyah" dalam Analisis: Jurnal Studi Keislaman. Volume 14. Nomor 1. Juni.
- Khan, Qomaruddin. 1964. "Ibn Taymiyah's Views on The Prophetic State" dalam Islamic Studies (Islamabad).
- Lapidus, Ira M. 1975. "The Separation of State and Religion in the Development of

- Early Islamic Society” dalam International Journal of Midle East Studies. Vol. 6. No. 4, Oct.
- Michot, Yahya M. 2014. “Ibn Taymiyya’s Critique of Shi’i Imamology Translation of Three Sections of his *Minhaj al-Sunna*” dalam The Muslim World. volume 104. Januari/April.
- Mufid. 1992. “Ibn Taymiyah dan Teori Pemerintahan Islam” dalam Bestari, November-Desember.
- Noorhidayati, Salamah. 2012. “Variasi Hadist Ibadah Menurut Ibnu Taymiyah” dalam Jurnal Az-Dzikra Vol.6 No. 1 Januari – Juni.
- Rusli, Ris’an. 2015. “*Imamah*: Kajian Doktrin Syi’ah dan Perdebatan Pemikiran Islam Klasik” dalam Jurnal Intizar. vol. 21. no. 2.
- Sobahussurur. 2010. “Proses Pengambilan Keputusan dalam Perspektif Ibn Taymiyah” dalam Jurnal Tsaqafah, vol. 6. No. 1. April.
- Yahya, Agusni. 2011. “Fiqh Al-Hadits Ibn Taimiyah Tentang Pluralisme Agama”, dalam Jurnal Substantia. Vol 12. No. 1. April.